

Fragmentación corporal y exégesis política en Quevedo

Enrique Fernández Rivera
University of Manitoba

[*La Perinola* (ISSN: 1138-6363), 14, 2010, pp. 305-319]

Los escritos satíricos de Quevedo abundan en un tratamiento del cuerpo de los personajes no como una unidad armónica, sino como una acumulación de miembros y órganos que actúan de manera descoordinada. El resultado de este bien estudiado desmembramiento es una deshumanización grotesca de los personajes, a menudo con efectos cómicos. Ejemplos bien conocidos son la descripción del Dómine Cabra en *El Buscón*, o los muchos pasajes escatológicos de la novela en que los estómagos de los personajes actúan independientemente de la voluntad de sus dueños¹. Lo que me interesa estudiar en este artículo es el uso que Quevedo hace en sus obras serias —especialmente en *Política de Dios*— de una técnica semejante de fragmentación del cuerpo. En concreto, quiero mostrar cómo la fragmentación textual del cuerpo en sus elementos constitutivos —miembros, órganos internos, sentidos, etc.— es utilizada por Quevedo como un procedimiento analítico para extraer nuevos significados de textos autorizados, especialmente de los *Evangelios*². Como veremos, este procedimiento se basa en la reinterpretación de episodios bíblicos y de otros orígenes a través de las funciones y re-

¹ La presentación de los personajes en *El Buscón* no como una unidad sino como una acumulación de partes fue señalada inicialmente por Spitzer, 1978, p. 147. Desde entonces, muchos otros estudiosos han escrito al respecto. Por ejemplo, la semejanza entre las descripciones de Quevedo y los retratos del pintor italiano Arcimboldo compuestos por frutas, verduras y otros elementos ha sido señalada por Levisi, 1968. Para el desmembramiento de las partes del cuerpo en Quevedo, ver también Iffland, 1978. El potencial cómico del desmembramiento y su conexión con la sátira se explica en Frye, 1971, quien la llama un «género anatómico» que actúa mediante un desmembramiento del discurso (pp. 308-314). Bakhtin, 1984, en su análisis del cuerpo grotesco, muestra también el carácter cómico que el desmembramiento tiene desde antiguo.

² Quevedo es muy cuidadoso a la hora de incluir personajes sacros en sus textos jocosos. En general los evita, o se limita a usarlos en frases hechas. Ver Nider, 1999.

acciones de partes específicas del cuerpo de los personajes. Las operaciones –voluntarias o involuntarias– que realizan sus ojos, pies, orejas o estómagos son interpretadas alegóricamente para extraer normas de conducta concretas que Quevedo presenta como preceptos políticos para el rey y sus ministros. El origen último de este procedimiento para obtener nuevos significados de textos autorizados es la interpretación alegórica de la *Biblia*, en especial la visión del cuerpo de Cristo como un cuerpo simbólico cuyas partes contienen una verdad transhistórica. Hay también otras influencias más cercanas a la época en que escribe Quevedo: la denominada «cultura de la disección» y su influencia en varios géneros literarios.

Como bien es sabido, *Política de Dios* parte de la idea de que la vida de Cristo, el Rey de reyes, es el modelo de conducta para los monarcas cristianos posteriores. Sin embargo, por más que esta obra se esfuerce en presentar a san Juan Bautista y a san Pedro como los validos de Jesucristo y a los apóstoles como sus ministros, lo narrado en los *Evangelios* tiene pocos parecidos concretos con la realidad cortesana de un monarca del siglo xvii. Esto dificulta la extracción directa de normas concretas de conducta política para el monarca a partir de la mera narración evangélica. Una de las formas en que Quevedo trata de solucionar esta dificultad es el procedimiento de desmembramiento analítico cuyas líneas generales hemos señalado. Un buen ejemplo lo tenemos en el lib. I, cap. vi de *Política a de Dios*, donde Quevedo utiliza el análisis desmembrativo para interpretar de forma novedosa los episodios evangélicos del prendimiento de Cristo en el Huerto y de la tormenta en el mar de Galilea. Este capítulo, que comienza con el epígrafe «la presencia del rey es la mejor parte de lo que manda», se abre con una reelaboración de estas palabras en una frase sentenciosa que expresa la misma idea mediante la acción de un órgano corporal específico: «En los peligros, el rey que mira manda con los ojos, los ojos del príncipe es la más poderosa arma»³. El capítulo pasa a ilustrar esta frase sentenciosa con ejemplos de textos autorizados. Para ello, aduce el siguiente análisis de la narración evangélica del prendimiento de Cristo: «a los ojos de su rey y maestro, Pedro fue tan valiente que sacó la espada para toda una cohorte armada, y de noche y en la campaña, hirió a un criado del Pontífice»⁴. Más adelante en el mismo capítulo, Quevedo aduce el episodio evangélico en el que Cristo se duerme mientras navega por el mar de Galilea con sus discípulos, que lo despiertan aterrorizados por la tempestad que se ha levantado:

Bien sabía [Cristo] la borrasca, y lo que había de suceder, y cerró los ojos para enseñar a los reyes, que la fe de los suyos [...] pueden perderla en un

³ *Política de Dios*, p. 62. Los pasajes citados de *Política de Dios* son por número de página a la edición de Crosby, 1966. Las referencias a otras obras de Quevedo son por número de volumen y de página a la edición de las obras completas (abreviado *OC* a partir de aquí) de Quevedo en Aguilar, 1961. He modernizado la ortografía y puntuación.

⁴ *Política de Dios*, p. 62.

abrir y cerrar de ojos [...] no basta que el rey esté presente si duerme, ojos cerrados no hacen efecto⁵.

Jesucristo es presentado así como consciente —«bien sabía»— de que sus actos o gestos corporales más mínimos, como el de cerrar los ojos brevemente, están cargados de significación para los reyes futuros. Sus gestos corporales sólo necesitarán de un intérprete que sepa extraer su significado, como hace Quevedo⁶.

La interpretación política que Quevedo hace de los dos pasajes es, sin salirse de la ortodoxia, una novedad en la rica tradición hermenéutica de ambos. Tanto el prendimiento en el Huerto como la tormenta en el mar de Galilea cuentan desde antiguo con multitud de interpretaciones alegóricas, pero ninguna de un talante tan específicamente político como la de Quevedo. Por ejemplo, el episodio de la tormenta en el mar de Galilea, que es narrado de manera similar en *Lucas* 8, *Mateo* 8 y *Marcos* 4, tiene una rica tradición interpretativa. La *Glossa ordinaria* resume las líneas principales de las interpretaciones tradicionales del pasaje, que giran en torno a la importancia de la fe en Cristo y a cómo su naturaleza divina es confirmada por su milagroso apaciguamiento de la tempestad⁷. Existen otras muchas interpretaciones alegóricas que parten de aspectos concretos de este episodio, muchas de las cuales Quevedo probablemente conocía. Así, en la *Catena aurea*, Santo Tomás recoge pasajes de san Jerónimo, san Ambrosio y el Venerable Beda que interpretan la nave como alegoría de la Iglesia, o como alegoría de la cruz —por ser a la vez símbolo de martirio y salvación—, y que consideran el viento y la olas de la tormenta como alegorías del diablo y de las tentaciones y tribulaciones del mundo⁸. El único comentario antiguo de este pasaje que he logrado localizar que presente un matiz político es uno en la *Catena aurea* que parece ser del mismo Santo Tomás. En su comentario al pasaje de la tempestad en *Marcos*, éste señala que la autoridad con que Cristo calma la tempestad y los ruidosos vientos es como la de los hombres que están en posiciones de poder y que, como reyes, pueden amenazar a los violentos para hacerlos callarse⁹. Quevedo va mucho más allá de esta comparación de santo Tomás entre Cristo y los reyes por su poder de hacer callar a los violentos. Al aplicar el método exegético de seleccionar y aislar un órgano concreto, los ojos de Cristo le sirven a Quevedo de punto partida para extraer del mismo pasaje evangélico un consejo específico para un monarca del siglo xvii que había delegado el

⁵ *Política de Dios*, p. 63.

⁶ La importancia de la mirada del rey aparece en otras ocasiones en Quevedo. Por ejemplo, en sus *Grandes anales de quince días*, señala cómo Felipe II «con el mirar decretó muchas veces castigos» (*OC*, vol. II, p. 760). Un estudio de cómo Quevedo presenta una visión corporal del rey, cuya atención se debe conseguir a través de sus orejas, es decir, su oído, es Peraita, 2001.

⁷ Ver la *Glossa ordinaria*, col. 274b y col. 196b, que comentan el pasaje de la tempestad en *Lucas* y en *Marcos* respectivamente.

⁸ Tomás de Aquino, *Catena Aurea*, vol. I, p. 320; vol. II, pp. 85-87; vol. III, p. 275.

gobierno en manos de un válido. De la actuación de los ojos de Cristo durante la tormenta en el mar de Galilea y en el prendimiento en el Huerto —es decir, cerrarse para dormir y estar ausentes respectivamente— saca Quevedo una lección muy en línea con sus conocidas ideas de que el rey debe ejercer el poder político personalmente, e incluso ir a la guerra al frente de sus tropas¹⁰.

Este tipo de exégesis mediante una atención a órganos corporales concretos tiene la ventaja de que permite al escritor extraer nuevos significados al analizar el mismo episodio evangélico desde diversos puntos de partida —es decir, desde diversos órganos. Esto es lo que hace Quevedo con las orejas de san Pedro en el mismo capítulo de *Política de Dios* que estamos estudiando. Para reforzar la importancia de la presencia del rey, Quevedo analiza el episodio del prendimiento en el Huerto no sólo a partir del papel que juegan los ojos de Cristo sino también a partir del de las orejas de San Pedro: «él [San Pedro] quitó una oreja y a él le han quitado dos»¹¹. La oreja que san Pedro quitó es la de que nos habla el texto evangélico: la que cortó con la espada a uno de los que vinieron a prender a Cristo. Las dos orejas que le han quitado a Pedro no están explícitas en el texto evangélico y son las que, metafóricamente, perdió en la tres negaciones antes del canto del gallo esa misma noche. Al negar falsamente cuando le preguntaron si no era él uno de los seguidores de Cristo, Pedro se quedó simbólicamente sordo para oír la verdad. Quevedo conecta entonces la pérdida literal de la oreja del soldado y la metáfora de las de san Pedro con la presencia o la ausencia de los ojos de Cristo: cuando san Pedro estaba bajo la mirada de Cristo, se portó con valentía y cortó la oreja del que venía a prenderle; tras el prendimiento de Cristo, cobardemente se dejó cortar sus orejas porque «aquí le faltó [a san Pedro] lo principal, que fueron los ojos de Cristo»¹².

⁹ El texto latino dice: «*Solent enim potestatem habentes, eos qui violentia pacem hominum conturbant, comminatione poenarum refrenare. Per hoc ergo datur intelligi quod sicut rex aliquis potest comminatione violentos comprimere, et suis edictis murmur subiecti populi mitigare, ita Christus rex universae creaturae existens, sua comminatione ventorum cohibuit violentiam, et mari taciturnitatem indixit: et statim est effectus secutus; sequitur enim et cessavit ventus, cui scilicet fuerat comminatus, et facta est tranquillitas magna; scilicet in mari, cui taciturnitatem indixerat*» ('Los poderosos suelen refrenar con amenazas de castigos a los que con su violencia turban la paz de los hombres. Con esto se nos da entender que, como un rey puede reprimir a los violentos y con sus mandatos acallar la algarabía de sus súbditos, así Cristo, rey de todo lo creado, con su autoridad refrenó la violencia de los vientos y al mar indujo a que se aquietara, e inmediatamente tuvo efecto; el viento cesó como se le había ordenado y se hizo una gran calma en el mar, al que Cristo había ordenado callarse') (*Catena aurea*, vol. II, pp. 86-87, traducción mía).

¹⁰ En este capítulo de *Política de Dios* Quevedo no oculta su conocido talante belicista. Recomienda la necesidad del rey de «militar [...] delante de los suyos» (pp. 62-63), es decir, de dirigir personalmente las campañas bélicas. En su *Panegírico a la majestad de Felipe IV*, Quevedo presenta otra manifestación de su belicismo utilizando metafóricamente los ojos de los soldados, los del rey, las espaldas del rey y las del enemigo: «Señor, si los soldados de vuestra majestad ven vuestras espaldas, ellos harán que veáis las de vuestros enemigos» (*OC*, vol. I, p. 949).

¹¹ *Política de Dios*, p. 62.

Como vemos en el caso de las orejas de san Pedro, no sólo el cuerpo de Cristo se ve sujeto a este desmembramiento exegético en las obras de Quevedo, sino también el de otros personajes bíblicos. Casos similares abundan en otros capítulos de *Política de Dios*. Así, en el capítulo x, lib. II, que trata de la paz, escribe Quevedo de los malos ministros: «Señor, el ministro que aconseja para conservar en paz los vasallos los despojen, los desuellen y los consuman, ése Judas es, y la suya paz de Judas, con la boca más chupa sanguijuela que besa reverente»¹³. La boca de Judas, que dio un beso traidor a Cristo durante el prendimiento, es aquí el elemento que permite establecer la comparación entre Judas y un mal ministro que desangra al pueblo. Acto seguido, Quevedo continúa la comparación contraponiendo a la figura de Judas con la del buen pastor, David. Para ello, aduce un pasaje de los *Salmos* en el que se cita cómo David apacentó a su pueblo «en los entendimientos de sus manos»¹⁴. Comenta entonces Quevedo sobre esta cita evangélica: «Y aquella palabra o frase tan extraordinaria “con los entendimientos de sus manos” el Espíritu Santo la dio a la *Vulgata*»¹⁵. Esta expresión que tanto encarece Quevedo es su traducción casi literal de la *Vulgata*: «*et in intellectibus manuum suarum deduxit eos*», que hoy se suele traducir de manera más idiomática como ‘con mano diestra los guiaba’. Esta traducción literal «entendimiento de sus manos» le sirve a Quevedo para introducir el siguiente razonamiento político:

Hay reyes que rigen sus reinos con los entendimientos de las manos ajenas, o con sus manos gobernadas por los entendimientos de otras manos. Éstos no son pastores, sino ovejas de aquellos que con sus entendimientos gobiernan sus manos. Éstos no son reyes, sino regidos de las manos, que dan sus entendimientos a aquellos a quien ellos dan mano¹⁶.

Para obtener esta lección de cómo debe ser el comportamiento del rey, Quevedo juega aquí con varios sentidos metafóricos de la palabra ‘mano’ en frases del tipo «hacer algo con las propias manos», usada en el sentido de hacer algo personalmente; o «dar mano», usada en el sentido de proteger a alguien, lo que en este contexto hay que entender como hacerle su valido¹⁷.

¹² *Política de Dios*, p. 62. Este método de centrar la atención en partes del cuerpo sigue actuando en el capítulo como por inercia. Así, Quevedo incluye referencias a partes del cuerpo que son meras metonimias retóricas y no contribuyen a la interpretación política: la huida de san Pedro tras las tres negaciones es referida como «sacar pies» (*Política de Dios*, p. 62) y el miedo que se apodera de él tras el prendimiento de Cristo como tener «otro corazón» (*Política de Dios*, p. 62).

¹³ *Política de Dios*, p. 198. Varios estudiosos han señalado el importante papel que juega Judas en la obra de Quevedo. Ver Vilar, 1975.

¹⁴ *Salmo*, 77, 72.

¹⁵ *Política de Dios*, p. 201. Sobre las prácticas de Quevedo como traductor de la *Biblia*, ver Núñez Rivera, 2006.

¹⁶ *Política de Dios*, p. 201.

¹⁷ Para los diferentes significados metafóricos de «dar mano» y otras expresiones con la palabra «mano» en la época, ver Covarrubias Orozco, 1943, II, p. 1080.

Si en el episodio del prendimiento Quevedo saltaba de los ojos de Cristo a las orejas de san Pedro, en otro pasaje el salto será de las manos de David, el buen pastor, a los pies de Herodes, al que Quevedo llama «rey lobo»¹⁸. Tras presentar a Herodes como la antítesis de David, Quevedo, aludiendo a la decisión de Herodes de cortar la cabeza de san Juan Bautista a instancias de Salomé, dice de él que era un «rey que no gobernaba con los entendimientos de sus manos, sino con los pies de una ramera bailadora»¹⁹. El procedimiento es similar al que habíamos visto en el comentario a los episodios de la oración en el Huerto y de la tormenta en el mar de Galilea: la introducción de un órgano corporal da lugar a la introducción de su órgano opuesto. La sucesión «ojos / orejas» del capítulo anterior es aquí semejante en su procedimiento, pero es más compleja por incluir varios miembros: bocas que no se abren, manos, pies, oídos que no oyen, etc.²⁰

Quevedo no se limita a aplicar este desmembramiento a personajes de la Historia Sagrada, sino que también lo extiende a personajes del mundo clásico. Aunque su *Marco Bruto* no tiene la intención de ser una obra de educación política, Quevedo intercala un consejo para gobernantes usando el mismo procedimiento de desmembramiento. En este caso son los pies de César —concretamente su gesto de cubrirlos por pudor al caer mortalmente herido por los puñales de los conspiradores, según narra Suetonio— lo que atrae la atención de Quevedo. El comentario inicial que Quevedo hace sobre este gesto de César moribundo está muy en la línea con el tono estoico de la obra: la fútil vanidad de preocuparse por la apariencia que uno tendrá después de muerto. Pero este gesto de César al morir también le sirve a Quevedo para una breve reflexión política:

Pondera Suetonio que cuando cayó [César], por caer decente, se cubrió con la propia toga los pies [...] Mejor es mirar para los pies para que no caigan que dejarlos caer y mirar porque no se vean²¹.

Aunque no esté dirigida directamente al rey, como era el caso en *Política de Dios*, esta alusión a la caída es una clara referencia tanto al concepto estoico de las caídas de fortuna —aquí en la forma de la pérdida del poder y el magnicidio. Como ocurre en este caso, el establecimiento de analogías entre las elaboraciones metafóricas de los órganos corpora-

¹⁸ *Política de Dios*, p. 201.

¹⁹ *Política de Dios*, p. 201.

²⁰ En este capítulo Quevedo continúa aduciendo otros órganos corporales al comparar los reyes malos a los ídolos, a los que aplica las palabras de *Salmo*, 134, 16-17: «boca tienen y no hablan, ojos tienen y no verán, oídos tienen y no oyen, porque no hay espíritu en su boca» (*Política de Dios*, p. 202).

²¹ *OC*, vol. I, p. 859. La importancia simbólica de los pies para el mantenimiento del poder político aparece en otros pasajes de Quevedo. Por ejemplo, el episodio bíblico del sueño de Nabucodonosor de una estatua con pies de barro es analizado políticamente por Quevedo en *Marco Bruto* (*OC*, vol. I, p. 841) y es explícitamente explicada como metáfora de un reino en *Virtud militante* (*OC*, vol. I, p. 1263).

les presentes en los textos autorizados y los órganos del cuerpo del rey se ve facilitado por el hecho de que el cuerpo del rey incluye su cuerpo político, es decir, sus reinos y los diferentes estamentos sociales que lo forman. Este procedimiento de instrumentalizar el cuerpo político del rey como enlace con los cuerpos de los textos autorizados se puede ver en *Política de Dios*, lib. II, cap. IX. En este pasaje Quevedo aduce los milagros de Jesucristo de dar al ciego ojos, al sordo oídos, o al tullido pies, y de ellos extrapola el siguiente consejo de actuación para el rey:

Éste es el oficio del rey, dar a los suyos lo que les falta. [...] Esto se hace cuando el príncipe da sus ojos y sus oídos a otro para que vea y oiga por él [...] cuando le da sus pies y sus manos para que obre en su lugar²².

El rey debe pues delegar parte de sus funciones en su valido y ministros, que se convierten así en los miembros ejecutivos del cuerpo político, del que el rey tiene que ser cabeza²³.

Otra obra que utiliza el procedimiento analítico desmembrativo son las *Migajas sentenciosas*, obra cuya autoría es dudosa pues se cree que estas sentencias, o al menos parte, no son realmente de la pluma de Quevedo²⁴. En ese caso, el uso en ellas del método de análisis desmembrativo probaría que este procedimiento interpretativo era también frecuente en la literatura política de la época. De hecho, es fácil encontrar ejemplos de desmembramiento del cuerpo político en otros tratados de la época, pero sería necesario un extenso estudio para establecer hasta qué punto este procedimiento es frecuente y semejante al desmembramiento analítico de Quevedo que estamos estudiando. Cualquiera que sea la situación, citaré algunos ejemplos de su uso en las *Migajas sentenciosas*. A pesar de que esta colección de máximas y reflexiones no esté dirigida directamente al rey o al valido, contiene numerosos consejos para cortesanos. Como en el caso del mismo Quevedo, la fortuna de éstos depende del rey y por ello deben saber leer el cuerpo real y actuar en consonancia. En las dos sentencias siguientes, los ojos y el estómago del rey son el punto de partida para la recomendación a cortesanos y ministros de evitar la soberbia en presencia del rey, que no la tolerará:

La altiva y delicadísima autoridad de los reyes es como niña de ojo, que cualquier átomo les ofende²⁵.

²² *Política de Dios*, pp. 195-196.

²³ Un uso similar del cuerpo político del rey está también en el capítulo antes analizado de *Política de Dios* sobre la importancia de los ojos del rey, tanto los de su cuerpo físico como los de su cuerpo político, que son sus ministros delegados. Así, escribe Quevedo que «no puede un rey militar personalmente en todas partes, mas puede y debe enviar generales» (*Política de Dios*, p. 63).

²⁴ López Ruiz, 1973, considera que ninguna de las *Migajas sentenciosas* es de Quevedo. Gendreau-Massaloux, 1977, p. 336, considera que sólo las incluidas en las pp. 991-1038 y 1101-1125 de la edición de Buendía son auténticas.

²⁵ *OC*, vol. I, p. 1024.

La segunda sentencia se basa en una reflexión similar a partir del estómago del rey:

Los príncipes son de estómago delicado. Todo manjar que les ofende procuran darle luego al vómito²⁶.

Al igual que en *Política de Dios* no sólo el cuerpo de Cristo, sino también el de otros personajes evangélicos se veían sometidos al proceso de fragmentación analítica, en *Migajas sentenciosas* no sólo el cuerpo del rey —y su cuerpo político— sino también los cuerpos de los que le rodean son sometidos a un proceso de fragmentación semejante: «Los que están en lugares mayores sirven de ojos en la república y si echan de ver los agravios están en su lugar, si no, no, ni son ojos»²⁷. Es especialmente curioso cómo en una de las sentencias el cuerpo del privado es dotado de un órgano supletorio u ortopédico para una reflexión política: «Los privados de los reyes andan en pies de zancos, que como atrancan mucho, caminan a gran peligro de caer»²⁸.

Antes de concluir debemos tratar del origen de este método de interpretación basado en una fragmentación del cuerpo para obtener interpretaciones alegóricas. Es evidente que una de sus fuentes es la exégesis bíblica tradicional, de la que Quevedo era buen conocedor tanto por su formación en teología como por sus empresas filológicas. Su método es básicamente una variante de la interpretación alegórica que tanto se había utilizado durante la Edad Media como una forma de *amplificatio* y *exornatio* de los textos sagrados. Aunque este tipo de interpretación estaba desprestigiada por los excesos que permitía, seguía sin embargo en uso en el periodo como un recurso de la oratoria sagrada. El monumental *Silva allegoriarum totius Sacrae Scripturae* del catalán Jerónimo Lloret es un ejemplo de este uso de la alegoría bíblica en la época. Publicado por primera vez en Barcelona en 1570, este voluminoso libro contiene cientos de entradas ordenadas alfabéticamente con la interpretación alegórica de términos que aparecen en la *Biblia*. Partes del cuerpo, como *manus*, *caput* o *pes*, dan lugar a entradas de varias páginas

²⁶ OC, vol. I, p. 1024. El estómago y su funciones sirven repetidamente en *Migajas sentenciosas* para reflexiones políticas: «Discursos de estado, vianda para grandes estómagos» (OC, vol. I, p. 1055), o simplemente para consejos de conducta en general: «El oído tiene su vianda más noble que la boca, más necesaria algunas veces que el pan cotidiano» (OC, vol. I, p. 1062). Curiosamente, esta referencia al estómago del rey como órgano de ingestión y vómito que está usada aquí con fines apotegmáticos es básicamente la misma imagen que, con fines cómicos, abunda tanto en las obras burlescas de Quevedo, como *El Buscón*, donde los estómagos de los personajes —por el hambre o por el vómito de lo ingerido— son frecuentemente el centro de la atención narrativa. Por ejemplo, en el episodio del banquete con su tío el verdugo de Segovia y sus amigos, uno de estos, porquero de profesión, tras haber comido y bebido copiosamente, se enzarza a puñetazos con otro que le acusa de haberlo empujado, lo que resulta en que «vomitó cuanto había comido en las barbas del de la demanda» (202).

²⁷ OC, vol. I, p. 1041.

²⁸ OC, vol. I, p. 1079.

con posibles interpretaciones alegóricas de estos términos a partir de pasajes bíblicos específicos.

Son dos los tipos concretos de exégesis alegórica presentes en los pasajes de Quevedo que hemos estudiado. Por un lado, Quevedo está utilizando un procedimiento analógico similar al de la tipología bíblica. Si la interpretación tipológica tradicional establecía analogías entre personajes y episodios del *Antiguo Testamento* con sus equivalentes en el *Nuevo Testamento* —Adán como precursor de Cristo, el árbol del paraíso como precursor de la cruz, etc.—, Quevedo está estableciendo analogías entre Cristo y sus sucesores, los monarcas cristianos. Esto es factible porque, para Quevedo, los monarcas cristianos representan en la tierra —casi podríamos decir reencarnan— el mismo orden divino que se avanzó en el Antiguo Testamento, se abrió con la venida de Cristo y culminará con la llegada del Reino de Dios al final de los tiempos. Dada esta semejanza, episodios como la tormenta en el mar de Galilea permiten extraer por analogía una serie de lecciones transhistóricas aplicables a los reyes, que temporalmente ocupan el trono de Cristo Rey hasta su regreso definitivo.

Otro procedimiento de exégesis bíblica con el que se puede relacionar este desmembramiento analítico de Quevedo es otra variante de interpretación, la denominada interpretación tropológica, que se basa en la obtención de lecciones morales y normas de comportamiento mediante la interpretación alegórica de pasajes bíblicos. De hecho, la interpretación tropológica a partir de partes del cuerpo se puede ver directamente en la *Biblia* misma, que usa de miembros corporales simbólicos para exponer una lección moral. Por ejemplo, expresiones como «ojo por ojo, diente por diente» (*Éxodo*, 21, 25; *Salmo*, 5, 11), las palabras de Cristo de «volver la otra mejilla al que ofende» (*Mateo*, 5, 38; *Lucas*, 6, 29) o «no dejes tu mano izquierda saber lo que hace tu mano derecha» (*Mateo*, 6, 3), descansan sobre este mismo tipo de fragmentación corporal simbólica para extraer normas de conducta, un procedimiento que exégetas posteriores siguieron aplicando para extraer lecciones morales. A este uso hermenéutico de los cuerpos bíblicos se vino a añadir el culto del cuerpo de Cristo que posteriormente se fue desarrollando como parte del culto cristiano. La idea del cuerpo de Cristo como una víctima sacrificial fue el punto de arranque para que partes de su cuerpo, a veces sin que existiera casi precedente en los *Evangelios*, pasaran a ser objeto de culto: el corazón de Jesucristo, la llaga en el costado, la sangre y el sudor de su frente, etc.²⁹ La tradición cristiana aplicó este desmembramiento simbólico no sólo al cuerpo de Cristo, sino también a otros cuerpos sacros. Éstos sufrieron un desmembramiento semejante al sufrido por Cristo, como el culto del corazón de María, o bien algo novedoso, como el culto del vientre de María. Igualmente, el culto de las reliquias de santos y mártires se basa en esta instrumentalización simbólica de partes corporales, que se veneran en relación directa al proceso martirial del que procede su fragmentación

y, a veces, su poder curativo, como los dientes arrancados a santa Apolonia durante su martirio³⁰.

Otro proceso de despedazamiento piadoso que se puede aducir como influencia en el análisis por desmembramiento de Quevedo es la *compositio loci* jesuítica. La representación mental de los episodios de la vida de Cristo usada en estos ejercicios contemplativos a menudo requiere la representación mental de partes específicas de su cuerpo durante la Pasión³¹. La influencia directa de esta forma de *imaginatio* en Quevedo se puede ver, por ejemplo, en su *Vida de san Pablo Apóstol*, donde aconseja a ministros y favoritos el siguiente ejercicio contemplativo:

Vosotros que por permisión y providencia divina sois lados de los príncipes y gozáis de su más familiar asistencia no quitéis los ojos de la cabeza [decapitada] de Pablo y su garganta. Mirad aquel semblante menoscabado, aquel color fallecido en amarillez, aquellas mejillas descaecidas y pálidas, aquel ceño cuyas arrugas predicán desengaños, aquellos labios, etc.³²

Además de las tradiciones y prácticas piadosas señaladas, otra posible fuente del desmembramiento analítico de Quevedo son varios géneros literarios de la época que acudían a procesos de desmembramiento corporal. Ya mencionamos al principio de este trabajo la importancia del desmembramiento en la sátira, algo de lo que las calaveras y cuerpos mutilados que pululan por los *Sueños* son un buen ejemplo. Quevedo escribe además multitud de poemas que siguen la

²⁹ No hay mejor ejemplo de este despedazamiento retórico de naturaleza sacrificial que sufre el cuerpo de Cristo que el pasaje de *El comulgatorio* en el que Gracián describe cómo los comulgantes se apropian selectivamente de las partes del cuerpo de Cristo que más convengan a su personalidad: «[U]nos se van con el amado discípulo al pecho de su Maestro, y como águilas se ceban en el amoroso corazón; otros, con la Magdalena, buscan los pies, donde hallan el pasto de su humildad; cuál, con el dulcísimo Bernardo, al costado abierto, y cuál, con Santa Catalina, a la cabeza espinada; ni falta quien le hurta a Judas el carrillo indignamente empleado, y que no le entró en provecho, porque llegó ahito de maldad» (Gracián, p. 1062).

³⁰ Sobre el importante papel de las reliquias, ver Geary, 1986, p. 176. Sobre el caso concreto de España y la importancia que las reliquias tenían en siglo xvi y posteriormente, ver Christian, 1981. En una época en que los protestantes se burlaban de la devoción católica por las reliquias, la Contrarreforma mantiene y estimula este tipo de culto. Abundan testimonios de la importancia de las reliquias, como la enorme colección que Felipe II tenía en el Escorial, una lista de las cuales se puede ver en Estal, 1970. Como es de esperar, Quevedo presenta en sus textos serios el respeto de rigor a las reliquias. En sus textos cómicos aparecen ocasionalmente mencionadas, como cuando en el *Buscón* compara las prácticas amorosas de los que cortejan a monjas tras las rejas de la clausura a aquellos que adoran en las iglesias un «hueso de santo» (*OC*, vol. I, p. 347), o la forma en que la madre de Don Pablos tiene una cama hecha de sogas de ahorcados, que venera como si fueran reliquias (*OC*, vol. I, p. 288).

³¹ Un análisis de cómo Gracián utiliza la *compositio loci* jesuítica en su *Comulgatorio*, a veces combinándolo con un proceso desmembrativo, se puede ver en Rodríguez de la Flor, 1981.

³² *OC*, vol. I, p. 1532. La cabeza decapitada de san Juan Bautista, el válido ideal, le sirve a Quevedo para una contemplación similar pero menos desarrollada, ver *Política de Dios*, p. 205.

tradición desmembrativa de las *Rime sparse* de Petrarca. Como bien es sabido, en este tipo de poesía el cuerpo de Laura y sus sucesoras no es presentado como un todo, sino sometido a una operación de desmembramiento descriptivo: los ojos, la boca y los dientes de marfil, los rubios cabellos, el cuello, las blancas manos, etc.³³ Igualmente tienen gran éxito en la época otros géneros en que abunda el desmembramiento, como los blasones o los emblemas.

El desmembramiento metafórico en los textos literarios, y el físico y real que la medicina de la época practicaba con entusiasmo son parte de lo que Sawday, en su libro *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture* (1995), bautizó como la «cultura de la disección» que afectó a todo tipo de manifestaciones artísticas y científicas en la época. Durante la Edad Media la disección de cadáveres no se había practicado apenas por considerarse innecesaria para el aprendizaje de la medicina, ya que los libros de Galeno contenían todo lo que se necesitaba saber. Sin embargo, empezando tímidamente en el siglo xv, desde la Universidad de Padua se va extendiendo por toda Europa la práctica de diseccionar cadáveres para la enseñanza de la medicina. A partir de la década de 1530 se produce una eclosión de los libros y grabados anatómicos, que no sólo son adquiridos por médicos, barberos y comadronas, sino también por el público culto en general, que está fascinado por esta nueva *terra incognita* interior. En España el interés por la disección estaba muy extendido, ya que muchos de los profesores de las universidades españolas se habían formado en la Universidad de Padua³⁴. Es más, Vesalio, el fundador de la anatomía moderna, ejerció en España como médico personal de Carlos V y Felipe II, a quienes dedicó su famosísima *Fabrica humani corporis*³⁵. No es de extrañar que hubiera también un gran interés por los libros anatómicos entre el público general. Entre 1475 y 1599, además de numerosas hojas volanderas, se publicaron en España 541 libros médicos, la mayoría con ilustraciones anatómicas, como la *Historia de la composición del cuerpo humano* (1556) del palentino Juan Valverde³⁶.

³³ Para la fragmentación del cuerpo de Laura, ver Vickers, 1981 y DalMolin, 2000. El blasón poético, que se origina de la combinación de la desmembración de la poesía petrarquista y la heráldica, es un género que lleva hasta sus últimas consecuencias la fragmentación petrarquista (Tomarken, 1975, p. 148). Para una historia del blasón, ver Saunders, 1981 y Yandell, 1985. Otro género contemporáneo que usa de las partes del cuerpo con valor simbólico es el emblema. Ver en el catálogo de emblemas de Henkel, 1967, la abundancia de partes del cuerpo en el índice por temas al final de libro.

³⁴ García Ballester, 1976, p. 90.

³⁵ Para la conexión de Vesalio con España, véanse los capítulos ix y x de O'Malley, 1964, pp. 187-268. Ni la Iglesia ni la Inquisición se opusieron a las disecciones, sino que, muy al contrario, llegaron a publicar edictos aprobándolas. Así hizo el Papa Sixto IV, quien había practicado disecciones durante sus estudios en la universidad de Bolonia. En 1523 Clemente VII expresamente aprobó el uso de la disección para el estudio de la anatomía (Kevorkian, 1959, p. 41). En España, en 1550 Carlos V consultó la licitud de la práctica de las disecciones con la universidad de Salamanca, que dio su aprobación (Prieto Carrasco, 1986, p. 30).

La influencia de esta cultura de la disección en el uso del método desmembrativo analítico en Quevedo es más difícil de probar que las influencias ya mencionadas. Esta dificultad se debe a que se trata ahora no de una influencia de textos concretos que se puedan comparar mediante los métodos filológicos usuales, sino de la influencia de un *Zeitgeist*, de algo más difuso y por tanto difícil de aprehender en manifestaciones concretas. Los argumentos que utilizaremos serán por tanto más generales y pueden no satisfacer a quienes quieran pruebas palpables. Para empezar, sabemos que Quevedo comparte este interés de la época por la disección anatómica. La palabra «anatomía» aparece en varias ocasiones en su obra, en algunas ocasiones en el sentido burlesco de persona extremadamente delgada, pero en otras en sentido literal de ciencia anatómica³⁷. Así, en la *Providencia de Dios*, Quevedo habla de «la piadosa crueldad de la anatomía» y de cómo «el muerto despedazado fue docta y útil lección para los vivos»³⁸. Con frecuencia Quevedo usa «anatomía» y «anatomizar» en el sentido también frecuente en la época —piénsese en el famoso libro *The Anatomy of Melancholy* de Burton (1621)— de operación epistemológica para conocer la verdad. Así, Quevedo concluye su *Providencia de Dios* con la promesa incumplida de que «para mostrar la divina providencia a los fines de su justificación haré anatomía de algunas vidas de los más ilustres y considerables: la de Adán, primer hombre, la de Saúl, primer rey del pueblo de Dios», etc.³⁹

³⁶ Granjel, 1981, pp. 54-55.

³⁷ Quevedo usa la palabra «anatomía» —o la variante «notomía»— en el sentido burlesco frecuente en la época para referirse a una persona muy delgada o estrofalearia. En sus *Canciones* se dirige así a una mujer muy delgada: «No os espantéis, señora Notomía» *OC*, vol. II, p. 398. Para otros usos de la palabra «anatomía» en Quevedo, ver Moreno Castillo, p. 152.

³⁸ *OC*, vol. I, p. 1455. Esta actitud de Quevedo de ver la disección anatómica no sólo como un ejercicio científico sino también como una contemplación religiosa está muy en línea con la visión de la época. *La introducción del símbolo de la fe* (1582) de Fray Luis de Granada, uno de los libros piadosos más leídos en la España de la época y que sabemos Quevedo admiraba, habla en términos semejantes de la utilidad de la disección: «[L]os que entran dentro de sí mismo, y saben contemplar lo que el Hacedor obró en ellos, verán otras tantas maravillas con que Él proveyó al hombre de todos los instrumentos necesarios para la observación de su vida, y esto con tanta perfección que ni haya en él cosa superflua ni falte la necesaria [...] porque aun los mismos que de propósito estudian esta facultad, no se contentan con lo que la doctrina les enseña, sino aprovechanse de imágenes y figuras que la representan. Y aun ni esto les basta, sino pasan adelante a hacer anatomía en los cuerpos humanos recién muertos para que no sólo el entendimiento, sino también los ojos sean testigos y jueces de la doctrina» (Granada, vol. I, pp. 245-246).

³⁹ *OC*, vol. I, p. 1455. Siguiendo una práctica que se puede detectar en otros autores de la época, Quevedo ofrece incluso su propio cuerpo a ciertas formas de disección *in vivo* con finalidades instructivas, como cuando, al inicio de *Grandes anales de quince días*, expresa la veracidad de su testimonio de la siguiente forma: «Doy a leer mis ojos, no mis oídos» (*OC*, vol. I, p. 730). Sobre la presencia de este tipo de auto-disección epistemológica en la literatura europea de la época, ver Greenfield, 2004. La idea de víctima sacrificial está muy asociada con la anatomía. Sawday, 1995, cita muchos ejemplos de esta asociación entre la figura de Cristo y el cuerpo diseccionado, al ser ambos cuerpos sacrificiales que tienen que ser destrozados en un cruento proceso para el beneficio de todos (pp. 85-140).

Todo esto hace suponer que Quevedo estaba familiarizado con las disecciones anatómicas, o que incluso pudo haber presenciado una de las que estaban abiertas al público en los denominados teatros anatómicos anexos a las universidades⁴⁰. Como prueba irrefutable del interés de Quevedo por la ciencia anatómica tenemos su panfleto político-burlesco *Visita y anatomía de la cabeza del Cardenal Richelieu*, que, como el título apunta, es un viaje fantástico del famoso anatomista Vesalio al interior de la cabeza de Richelieu. Este panfleto demuestra que Quevedo conocía bien los libros anatómicos de su época, especialmente la citada *Historia de la composición del cuerpo humano* (1556) de Juan Valverde⁴¹.

Podemos concluir resumiendo que el método de fragmentación exegética desplegado por Quevedo en sus obras serias puede compararse a otras manifestación de la cultura de la disección de la época. Su procedencia inmediata es la exégesis alegórica de la *Biblia*, aunque es posible detectar influencias de formas del culto, como el de las reliquias, y de géneros literarios basados en el desmembramiento en boga en la época, como la poesía petrarquesca o los emblemas. Este listado no es exhaustivo y creemos que otras muchas fuentes pueden señalarse como orígenes e influencias de este método analítico desmembrativo.

Especialmente productivo le resulta a Quevedo aplicarlo al cuerpo de Cristo, pues éste contiene una verdad transhistórica, tanto en su totalidad como en cada uno de sus miembros y órganos por separado. Por esta razón y por otras muchas que son parte de su concepción cristiana del mundo, lo más probable es que Quevedo percibiera el desmembramiento de Cristo y del rey esencialmente diferente del de los cuerpos grotescos que también aparecen en sus textos, por más que, desde nuestro punto de vista moderno, ambos sean operaciones similares. Nótese que el cuerpo de Cristo, así como el de santos y mártires, son en su coherencia lo contrario de los cuerpos satirizados en las obras de Quevedo, que no resisten la fragmentación textual sin volverse grotescos. Por el contrario, los gestos y movimientos de cualquier miembro del cuerpo verdadero de Cristo contienen lecciones para todos, pero especialmente para los monarcas, por ser ellos los sucesores temporales de Cristo Rey hasta que, al final de los tiempos, se implante de manera definitiva el Reino de Dios.

⁴⁰ En 1552 la Universidad de Salamanca dotó la primera cátedra de anatomía. Para que se llevaran a cabo las disecciones, se ordenó que se construyera junto a la iglesia de San Nicolás un teatro anatómico, al que podían acudir no sólo los estudiantes de medicina, sino también todos los interesados. El teatro anatómico se terminó de construir en 1554 y se siguió usando hasta 1904 (Prieto Carrasco, 1986, pp. 25-31). Para los teatros anatómicos y sus funciones abiertas al público, ver Ferrari, 1987.

⁴¹ El panfleto *Visita y anatomía de la cabeza del Cardinal Richelieu* está incluido en la edición de las obras completas que se cita en la bibliografía (OC, vol. 1, pp. 903-909). Mucho más exhaustiva y útil es la edición comentada de Riandière la Roche, 1981. Sobre los aspectos anatómicos de esta obra, ver Valdés, 1998, Artal, 2001 y Fernández Rivera, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- Artal, S. G., «Quevedo y Rabelais en la cabeza del cardenal», en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. I. Lerner, R. Nival, y A. Alonso, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2001, vol. 2, pp. 43-49.
- Bakhtin, M., *Rabelais and his World*, tr. H. Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- Burton, R., *Anatomy of Melancholy* (1621), ed. A. R. Shilleto, London, George Bell and Sons, 1893.
- Christian, W. A. J., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Covarrubias Orozco, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, S. A. Horta, 1943.
- DalMolin, E., *Cutting the Body: Representing Woman in Baudelaire's Poetry, Truffaut's Cinema, and Freud's Psychoanalysis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
- Estal, J. M. del, «Felipe II y su archivo hagiográfico del Escorial», *Hispania sacra*, 23, 1970, pp. 193-333.
- Fernández Rivera, E., «La grotesca interioridad de Richelieu anatomizada por Quevedo», *Bulletin Hispanique*, 105, 2003, pp. 215-229.
- Ferrari, G., «Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna», *Past and Present*, 117, 1987, pp. 50-106.
- Frye, N., *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- García Ballester, L., *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976.
- Geary, P., «Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics», en *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. A. Appadurai, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 169-191.
- Gendreau-Massaloux, M., *Héritage et création: recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Paris, Champion, 1977.
- Glossa ordinaria*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1879, vol. 114.
- Gracián, B., *Obras completas*, ed. A. del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1960.
- Granada, F. L. de, *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada, con un prólogo y la vida del autor por Don José Joaquín de Mora*, Madrid, BAE, 1944-1945.
- Granjel, L., *Historia general de la medicina española II: La medicina española del Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.
- Greenfield, M., «Christopher Marlowe's Wound Knowledge», *Publications of the Modern Language Association*, 119, 2004, pp. 233-246.
- Henkel, A., *Emblemat: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart, JB Metzler, 1967.
- Iffland, J., *Quevedo and the Grotesque*, London, Tamesis, 1978.
- Kevorkian, J., *The Story of Dissection*, New York, Philosophical Library, 1959.
- Levisi, M., «Las figuras compuestas en Arcimboldo y Quevedo», *Comparative Literature*, 20, 1968, pp. 217-235.
- López Ruiz, A. «Otra falsa atribución a Quevedo: los *Aforismos* de Antonio Pérez», *Papeles de Son Armadans*, 71, 1973, pp. 121-139.
- Moreno Castillo, E., «Anotaciones a la silva *Sermón estoico de censura moral* de Francisco de Quevedo», *La Perinola*, 11, 2005, pp. 131-183.

- Nider, V., «Sobre algunos pasajes bíblicos en la agudeza de Quevedo», *La Perinola*, 3, 1999, pp. 195-207.
- Núñez Rivera, V., «Quevedo y la traducción bíblica: tradiciones y contextos (en torno al *Cantar de los Cantares*)», *La Perinola*, 10, 2006, pp. 225-243.
- O'Malley, C. D., *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- Peraíta, C., «La oreja, lengua, voz, el grito y las alegorías del acceso al rey: elocuencia sacra y afectos políticos en *Política de Dios* de Quevedo», *La Perinola*, 5, 2001, pp. 185-205.
- Prieto Carrasco, C., *Dos estudios sobre la enseñanza de la medicina en la universidad de Salamanca*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- Quevedo, F. de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1961, 2 vols.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Riandière la Roche, J., «La folie médicale et son utilisation dans la satire politique: étude d'un pamphlet de Quevedo», en *Visages de la folie, 1500-1650, domaine hispano-italien*, ed. A. Redondo y A. Rochon, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, pp. 155-168.
- Rodríguez de la Flor, F., «El *comulgatorio* de Baltasar Gracián y la tradición jesuítica de la *compositio loci*», *Revista de Literatura*, 43, 1981, pp. 5-18.
- Saunders, A., *The Sixteenth-Century Blason Poétique*, Bern, Peter Lang, 1981.
- Sawday, J., *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995.
- Spitzer, L., «Sobre el arte de Quevedo en el *Buscón*», en *Francisco de Quevedo*, ed. G. Sobejano, Madrid, Taurus, 1978, pp. 123-184.
- Tomarken, A., y E. Tomarken, «The Rise and Fall of the Sixteenth-Century French Blason», *Symposium*, 29, 1975, pp. 139-163.
- Tomás de Aquino, S., *Catena Aurea: Commentaries on the Four Gospels Collected out of the Works of the Fathers*, Oxford, John Henry Parker, 1842.
- Valdés, R., «Quevedo: metáforas tópicas, motivos y modelo de la *Visita y anatomía de la cabeza del Cardenal Richelieu*», *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, 1, 1998, pp. 129-142.
- Valverde de Hamusco, J., *Historia de la composición del cuerpo humano*, Roma, Antonio Salamanca y Antonio Lefreri, 1556.
- Vesalius, A., *De humani corporis fabrica*, Basilea, J. Oporinus, 1543.
- Vickers, N. J., «Diana Described: Scattered Woman and Scattered Rhyme», *Critical Inquiry*, 8, 1981, pp. 265-279.
- Vilar, J., «Judas según Quevedo (un tema para una biografía)», en *Francisco de Quevedo*, ed. G. Sobejano, Madrid, Taurus, 1975, pp. 106-119.
- Yandell, C., «“A la recherche du corps perdu”: A Capstone of the Renaissance *Blasons Anatomiques*», *Romance Notes*, 26, 1985, pp. 135-142.

